

## Musil und die Mystik der Moderne

Der Titel des vorliegenden Beitrags verbindet drei Leitbegriffe – einen Autornamen: Musil, die Bezeichnung einer religiösen Denk- und Erfahrungsrichtung: Mystik, und eine Epochenbezeichnung: Moderne. Die sich hinter diesen Leitwörtern verbergenden phänomenologischen Strukturen werden zunächst gesondert betrachtet, um sie in einem nächsten Schritt systematisch aufeinander beziehen zu können. Die auf diese Weise sichtbar werdenden Zusammenhänge werden abschließend am Beispiel einer konkreten Textlektüre einer differenzierten Analyse unterzogen.

Musil: Der 1880 in Klagenfurt geborene, 1942 in Genf gestorbene Robert Musil gilt zwar als einer der repräsentativen Autoren des 20. Jahrhunderts, allerdings scheint er häufiger zitiert als gelesen zu werden. Ganz anders als beispielsweise Thomas Mann, Alfred Döblin oder Joseph Roth kommt er seinen Leserinnen und Lesern nicht mit Geschichten entgegen, vielmehr fordert er von ihnen die Bereitschaft zu philosophischer Abstraktion und oftmals beschwerlicher präziser Gedankenarbeit. Und wenn der ausgebildete Maschinenbauingenieur und promovierte Philosoph doch einmal erzählt, wie es in seinem Erstlingsroman *Die Verwirrungen des Zöglings Törleß* von 1906 und dem 1924 erschienenen Erzählungsband *Drei Frauen* durchaus der Fall ist, dann nur, um seine Leser und Leserinnen an jenen Punkt zu führen, an dem ihnen die gelesene Wirklichkeit suspekt wird und in sich zu kollabieren scheint. Sein zweites Buch, die 1911 publizierten *Vereinigungen*, und das Drama *Die Schwärmer* arbeiten sich kompromißlos an den Grenzen der intellektuellen wie der gefühlsmäßigen Wahrnehmung ab. Ebenso kompromißlos war Musil in seiner eigenen Lebensführung mit dem Entschluß, auf eine bürgerliche Karriere zu verzichten und als freier Schriftsteller das die europäische Politik, Wissenschaft und Kultur ebenso beherrschende wie lähmende bürgerliche Wirklichkeitsverständnis ästhetisch heraus- und in Frage zu stellen. Das Dokument dieser die letzten zwanzig Jahre seines Lebens bestimmenden – und man kann wohl auch sagen erschöpfenden – Anstrengung ist der Roman *Der Mann ohne Eigenschaften*, den Elisabeth Albertsen ein „maßloses Fragment“ genannt hat.<sup>1</sup> Der erste Band erschien im Jahr 1930, die in achtzig zumeist nur wenige Seiten umfassenden Abschnitten sich entfaltende Erzählung beständig essayistisch auflösend, Band zwei wurde 1932 publiziert, und das ganze, mehr als 2000 Seiten umfassende Textcorpus löst sich dann auf in ein unübersehbares Konglomerat von Notizen, Entwürfen, Revisionen. Aus konzeptionellen Gründen, das

ist der Tenor der Forschung, mußte der ‚Mann ohne Eigenschaften‘ unabgeschlossen bleiben.

Mystik: Der Begriff ‚Mystik‘ ruft im allgemeinen Vorstellungen von etwas Schwärmerisch-Geheimnisvollem, einem Magisch-Sektiererischen, dem in jedem Fall Wolkigen und Unpräzisen hervor. Er hat heute einen eher pejorativen Beiklang. Unter dem Label ‚Mystik‘ hat man alle möglichen Strömungen und Denkrichtungen subsumiert, vom tischrückenden Spiritismus über den horoskopischen Glauben an die Schicksalsmacht der Sterne bis hin zu ekstatischen Rauscherfahrungen unterschiedlichster Provenienz. Demgegenüber soll hier für einen strengeren Mystikbegriff plädiert werden. Gershom Scholem, der umfassend belehnte Kenner der jüdischen Mystik, hat einmal geschrieben, es gebe annähernd so viele Definitionen von Mystik wie Autoren, die über Mystik geschrieben hätten.<sup>2</sup> Eine vergleichsweise prägnante Begriffsbestimmung ist diejenige, die Thomas von Aquin in seiner ‚Summa Theologiae‘ gegeben hat: Mystik sei „cognitio dei experimentalis“, heißt es dort,<sup>3</sup> ‚erfahrungsmäßige Erkenntnis Gottes‘. Dies ist auf den ersten Blick ein Paradox: Erfahrung und Erkenntnis, Ratio und Gefühl werden zusammengespannt und eng aufeinander bezogen. Die Erfahrung, das gefühlsmäßige Erleben Gottes, führt zur Erkenntnis Gottes wie umgekehrt diese Erkenntnis Gottes eine gefühlte, eine erlebte ist. Die Etymologie des Wortes ‚Mystik‘ spiegelt diesen paradoxalen Sachverhalt: ‚Mystik‘ geht zurück auf das griechische Verbum *μύειν*, (dt.: die Augen, den Mund schließen). Damit ist ausgesagt, daß die mystische Erfahrung sich abwendet von der sichtbaren und der sagbaren Welt, daß sie ihren Ort im Inneren des erlebenden Subjekts hat. Im historischen Sinn bezeichnet der Begriff ‚Mystik‘ jene religiöse Innerlichkeitsbewegung des Mittelalters, die sich dezidiert von den abstrakt-gelehrten Auseinandersetzungen und Spekulationen der scholastischen Theologie abkehrte. Die deutschen Predigten und Traktate Meister Eckharts (um 1260–1327/28), der mit seinen lateinischen Schriften durchaus auf dem Boden der Scholastik stand, geben wohl am eindrucklichsten Zeugnis von der Radikalität des mystischen Gottesgedankens. Gerade weil Meister Eckhart Scholastiker und Mystiker war, sind seine Schriften getragen von dem unablässigen Bemühen, das mystische Erlebnis, die unio mystica oder die Gottesgeburt in der Seele, wie Eckhart das mystische Zentralerlebnis nennt, intellektuell wenn nicht zu erfassen, so doch zu vermitteln. So heißt es beispielsweise in der Predigt ‚Intravit Jesus in quoddam castellum‘:

Ich hân ouch mê gesprochen, daz ein kraft in der sêle ist, diu berüeret niht zît noch vleisch; si vliuzet ûz dem geiste und blîbet in dem geiste und ist zêmale geistlich. In dirre kraft ist got alzemâle grûenende und blûejende in aller der vröude und in aller der êre, daz er in im selber ist. Dâ ist alsô herzenlichiu vröude und alsô unbegrîflichiu grôze vröude, daz dâ nieman volle abe gesprechen kan. Wan der êwige vater gebirt sînen

<sup>2</sup> Vgl. Gershom Scholem: Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, Frankfurt a. M. 1980, S. 4.

êwigen sun in dirre kraft âne underlâz, alsô daz disiû kraft mitgebernde ist den sun des vaters und sich selber den selben sun in der einiger kraft des vaters.<sup>4</sup>

Die Kraft, von der Eckhart hier spricht, ist die Vernunft. Sie ist das ‚Organ‘ der mystischen Erfahrung, die Eckhart einerseits in trinitarischer Spekulation als Einheit der ersten Potenz des Vaters und der zweiten Potenz des Sohnes in der dritten Potenz des Geistes beschreibt und gleichzeitig als unio zwischen der menschlichen Seele und dem göttlichen Vater in einer geradezu poetischen Metaphorik des Grünnens und Blühens vor Augen stellt. In der unio mystica werden die zur Einheit verschmolzenen Positionen ununterscheidbar: Der Sohn ist der Vater und der Heilige Geist, die menschliche Seele ist identisch mit Gott. Dies ist der Anstoß aller, nicht nur der christlichen Mystik. Der mystischen Spekulation Meister Eckharts und seiner Nachfolger liegt das auf neuplatonisches Gedankengut zurückgehende Prinzip der ‚unähnlichen Ähnlichkeit‘ zugrunde, wie es auch im 4. Laterankonzil von 1214 in der klassischen Analogieformel niedergelegt wurde, derzufolge die Ähnlichkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf niemals so groß sein kann wie die Unähnlichkeit zwischen ihnen.<sup>5</sup> Das heißt: Auch wenn die Mystik auf den Gedanken der unio mystica, der Ähnlichkeit zwischen Gott und Geschöpf abzielt, so tut sie dies stets von einer Position der Unähnlichkeit aus und läßt den Gedanken der Ähnlichkeit immer wieder umbrechen in die Unähnlichkeit. Die mystische Spekulation bewegt sich also auf einer Gratlinie zwischen Ähnlichkeit und Unähnlichkeit; oder anders gesagt: Im Medium des Sagbaren kreist sie um das Unsagbare, die Erfahrung des Anderen. Die Radikalität der mystischen Denkstruktur ist bei Meister Eckhart besonders deutlich ausgeprägt; die eher sinnlich getönte Nonnenmystik oder die erbaulich gehaltenen Schriften der Eckhart-Nachfolger, etwa eines Tauler oder eines Tersteegen, verwischen die Konturen, obwohl auch hier bei genauem Hinsehen die Grundstruktur des mystischen Gedankens erhalten bleibt.

Moderne: Der Moderne-Begriff ist einer der heikelsten geistes- und literaturwissenschaftlichen Termini, weil er sowohl im epochalen als auch im strukturellen Sinn gebraucht wird, und dies in je verschiedener Hinsicht. Wolfgang Iser beispielsweise unterscheidet in seinem Buch ‚Unsere postmoderne Moderne‘ eine Moderne, die mit dem Beginn der Neuzeit einsetzt und durch die Vision von Einheit und Totalität gekennzeichnet sei, von einer die Postmoderne einschließenden

<sup>4</sup> Meister Eckhart: Die deutschen Werke. Hg. und übers. von Josef Quint, Stuttgart 1958. Bd. 1: Meister Eckharts Predigten, S. 21–45, hier S. 32. Neuhochdeutsch: „Ich habe auch öfter schon gesagt, daß eine Kraft in der Seele ist, die weder Zeit noch Fleisch berührt; sie fließt aus dem Geiste und bleibt im Geiste und ist ganz und gar geistig. In dieser Kraft ist Gott ganz so grünend und blühend in aller der Freude und in aller der Ehre, wie er in sich selbst ist. Da ist so herzliche Freude und so unbegreiflich große Freude, daß niemand erschöpfend davon zu künden vermag. Denn der ewige Vater gebiert seinen ewigen Sohn in dieser Kraft ohne Unterlaß so, daß diese Kraft den Sohn des Vaters und sich selbst als denselben Sohn in der einigen Kraft des Vaters mitgibt“ (ebd. S. 435–438, hier S. 435f.).

<sup>5</sup> Vgl. Stephan Otto: Die Funktion des Bildbegriffs in der Theologie des 12. Jahrhunderts, Münster

Moderne des 20. Jahrhunderts, die sich die Verabschiedung von Einheits- und Ganzheitsträumen aufs Panier geschrieben habe. Während das frühmoderne Bewußtsein auf die Überwindung des Traditionellen abziele, um zu neuen Horizonten aufzubrechen, öffne sich die Moderne des 20. Jahrhunderts den verschiedensten Traditionen, wie es exemplarisch am Spiel mit Stilmerkmalen vergangener Epochen in der postmodernen Architektur abgelesen werden kann.<sup>6</sup> Rolf Günter Renner<sup>7</sup> beispielsweise macht auf den Unterschied zwischen politischer und ästhetischer Moderne aufmerksam: Die politische Moderne, deren ‚Projekt‘ nach Habermas noch nicht abgeschlossen ist, schreibt die Leitideen der Aufklärung – Kritik, Vernunft, Demokratie – fort und folgt dem Gedanken eines linearen Progresses. Die ästhetische Moderne dagegen, die ihren Einsatz im 19. Jahrhundert hat – zu nennen wäre Baudelaire –, bricht mit dem Gedanken des gesellschaftlichen und politischen Fortschritts und sucht das Neue in einer Steigerung der sinnlichen Wahrnehmung; die ästhetischen Traditionen werden verabschiedet. Gebrochen wird auch mit dem Gedanken der Mimesis, der Vorstellung also, daß die künstlerischen Zeichen repräsentieren, daß sie ‚etwas‘ repräsentieren; die Zeichen werden autonom und beziehen sich nurmehr auf sich selbst. Schließlich wird noch von der sogenannten ‚klassischen Moderne‘ gesprochen; damit ist die Zeit um und nach 1900 gemeint. Zu ihren literarischen Protagonisten gehören Musil, Thomas Mann, Proust, Joyce.<sup>8</sup> Befragt man die Literaturgeschichten nach den konstituierenden Wesensmerkmalen dieser Moderne, so werden meistens die sogenannte ‚Krise des Subjekts‘ und die ‚Krise der Sprache‘ angeführt. Als Schlüsseltexte dieser zweifachen Krisenerfahrung fungieren Freuds ‚Traumdeutung‘ aus dem Jahr 1900 und Hugo von Hofmannsthal zwei Jahre später erschienener ‚Brief‘ des Lord Chandos. Konnte das Subjekt bei Freud erfahren, daß es mitnichten mit sich identisch und Herr im eigenen Hause sei, so wird Hofmannsthal Chandos-Brief zum Kronzeugen einer Erfahrung, die in der abstrakten Sprache die Dingwelt nicht mehr aufgehoben sieht.

Wenn im folgenden die Komplexe ‚Musil‘, ‚Mystik‘ und ‚Moderne‘ zueinander ins Verhältnis gesetzt werden und dabei – in der Reihe von hinten nach vorne schreitend – die Relation Moderne-Mystik den Anfang macht, will der Begriff der Moderne zunächst als Epochenbezeichnung, und zwar im Sinne der mit der Epochen-schwelle um 1900 einsetzenden sogenannten ‚klassischen Moderne‘, verstanden werden. Eine Reihe von Merkmalen, die oben unter der Begriffsbestimmung bzw. der Begriffsproblematik der Moderne angeführt wurden, scheinen dem Mystik-Paradigma entgegenzukommen. Zu erinnern ist an Welschs Behauptung, die neuzeitliche Moderne kehre der Tradition den Rücken, während die Moderne des

20. Jahrhunderts wieder offen sei für Traditionen. Tatsächlich läßt sich um die Jahrhundertwende und in den ersten dreißig Jahren dieses Jahrhunderts eine bemerkenswerte Rückwendung zur Tradition der Mystik feststellen. Der Eugen Diederichs-Verlag in Jena beispielsweise machte mit einer neuhochdeutschen Übersetzung der Schriften Meister Eckharts durch Hermann Büttner im Jahr 1909 den Anfang zu einem großangelegten Editionsprojekt, das die gesamte deutsche Mystik umfassen sollte.<sup>9</sup> Eine ganze Reihe weiterer Eckhart-Ausgaben erschienen um dieselbe Zeit.<sup>10</sup> Besonders einflußreich war die 1903 erschienene Übertragung von Eckharts Schriften durch Gustav Landauer, der versuchte, Meister Eckhart einem breiteren Lesepublikum bekanntzumachen.<sup>11</sup> 1907 erschien die erste wissenschaftliche Edition der Schriften Seuses,<sup>12</sup> 1910 folgte diejenige der Predigten Taulers.<sup>13</sup> Auch ein Werk wie der 1909 bei Diederichs erschienene, von Martin Buber zusammengestellte Band ‚Ekstatische Konfessionen‘, der mystische Texte aus verschiedenen Zeiten und religiösen Kontexten versammelte,<sup>14</sup> gibt Zeugnis von dem zeitgenössischen Interesse an der mystischen Tradition. Welschs Diagnose der modernen Aufnahme von Traditionen bestätigt sich also. Schwieriger scheint es mit der Behauptung, die neuzeitliche Moderne sei dem Ideal der Einheit verpflichtet, wohingegen die Moderne des 20. Jahrhunderts den Einheitsgedanken preisgebe. Immerhin steht im Zentrum des mystischen Gedankens die unio mystica, die Einheit von Gott und menschlicher Seele. Hier ist zu sehen, daß gerade vor dem Hintergrund des modernen Bewußtseins vom Zerfall der Einheiten neue sentimentalische Einheitsvisionen Konjunktur haben. Tatsächlich scheint die Renaissance mystischer Religiosität den Menschen am Beginn dieses Jahrhunderts, die durch die neuen wissenschaftlich-technischen Entwicklungen und insbesondere durch die Erfahrung der Materialschlachten im Ersten Weltkrieg in ihren metaphysischen Gewißheiten verunsichert worden waren, eine neue Möglichkeit des transzendenten Sinnbezugs zu eröffnen, ohne dabei in die starren Systeme der überkommenen Religionsgemeinschaften zurückzuverfallen. Mystische Ideen, Motive und Struk-

<sup>6</sup> Vgl. Wolfgang Iser: *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 1988, S. 6f.

<sup>7</sup> Vgl. Rolf Günter Renner: *Moderne*. In: Horst Brunner u. Rainer Moritz (Hg.): *Literaturwissenschaftliches Lexikon. Grundbegriffe der Germanistik*, Berlin 1997, S. 233–236.

<sup>9</sup> Meister Eckharts Schriften und Predigten. Aus dem Mittelhochdeutschen übers. und hg. von Hermann Büttner. 2 Bde., 1. Bd., Jena 1903, 2. Bd., Jena 1909; vgl. Lulu von Strauß und Torney-Diederichs (Hg.): *Eugen Diederichs. Leben und Werk. Ausgewählte Briefe und Aufzeichnungen*, Jena 1936, S. 15.

<sup>10</sup> Z. B.: Meister Eckhart: *Ausgewählte Predigten und verwandte Schriftstücke*. Hg. von Wilhelm Schöppf, Leipzig 1889; Meister Eckhart und seine Jünger. *Ungedruckte Texte zur Geschichte der deutschen Mystik*. Hg. von Franz Jostes, Freiburg 1895; Meister Eckharts ‚Buch der göttlichen Tröstung‘ und ‚Von dem edlen Menschen‘. Hg. von Philipp Strauch, Bonn 1910; Meister Eckharts deutsche Predigten und Traktate. *Ausgew., übertr. und eingel. von Friedrich Schulze-Maizier*, Leipzig 1927; Meister Eckharts *Rechtfertigungsschrift vom Jahre 1326*. Einl., Übers. und Anm. von Otto Karrer und Herma Piesch, Erfurt 1927; vgl. dazu Martina Wagner-Egelhaaf: *Mystik der Moderne. Die visionäre Ästhetik der deutschen Literatur im 20. Jahrhundert*, Stuttgart 1989, S. 28f., S. 240.

<sup>11</sup> Meister Eckharts mystische Schriften in unsere Sprache übertr. von Gustav Landauer, Berlin 1903.

<sup>12</sup> Heinrich Seuse: *Deutsche Schriften*. Im Auftrag der Württembergischen Kommission für Landesgeschichte hg. von Karl Bihlmeyer, Stuttgart 1907.

<sup>13</sup> Die Predigten Taulers. Aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften. Hg. von Ferdinand Vetter, Berlin 1910.



turen lassen sich in der Tat in allen Bereichen des geistigen Lebens am Beginn des 20. Jahrhunderts aufspüren.<sup>15</sup> Das gewiß bekannteste Beispiel ist Wittgensteins ‚Tractatus logico-philosophicus‘ von 1922, der die Grenzen des Sag- und Erkennbaren auslotet und dabei das Unaussprechliche als das Mystische qualifiziert.<sup>16</sup> Zu nennen ist die Sprachkritik Mauthners und Landauers, die in der Mystik den Ort jenes sich hinter die Verkrustungen der konventionellen Sprache zurücksehnenen Einheitsbegehrens wahrnehmen. Der junge Ernst Bloch stattet seinen Utopiegedanken ebenso sehr mit mystischen Versatzstücken aus wie Rudolf Kleges seinen kosmogonischen Eros. Bemerkenswerterweise entdecken Vertreter der modernen Physik wie Niels Bohr, Werner Heisenberg und Erwin Schrödinger strukturelle Parallelen zwischen altem mystischem Denken und neuer Quantenphysik. Die Anthroposophie eines Rudolf Steiner rekurriert ebenso auf mystisches Gedanken- gut wie die psychologischen Konzepte Carl Gustav Jungs oder Herbert Silberers. Auch über die bildende Kunst wäre hier zu sprechen, die auf dem Wege der Abstraktion zu neuen Wahrnehmungsformen gelangt; Wassily Kandinsky etwa spricht davon, daß die moderne Kunst „das Mystischnotwendige zum Ausdruck zu bringen“ hätte.<sup>17</sup> Diese breite Rezeption der Mystik im geistigen und künstlerischen Leben der Zeit läßt sich mit den beiden für das Verständnis der sogenannten ‚klassischen Moderne‘ in Anschlag gebrachten Krisenphänomenen erklären, mit der Krise des Subjekts und der Krise der Sprache. Die Position des Subjekts in der Mystik ist eine höchst prekäre, denn die unio mystica ist nur möglich, wenn der Mystiker sein Ich aufgibt, wenn er, wie es bei Meister Eckhart heißt, gelassen wird, abgeschieden, eigenschaftslos. Im Augenblick der unio mystica allerdings erfährt das zunichte gemachte Ich seine allergrößte Erhöhung: Es wird identisch mit Gott. Diese gleichzeitige Ab- und Aufwertung des menschlichen Ich kommt der Erfahrung der Moderne entgegen, die etwa mit Nietzsche die Scheinhaftigkeit aller menschlichen Begriffe und Gewißheiten konstatiert und zugleich Imaginationen des Übermenschen gebiert. Auch die sprachkritischen Überlegungen der Moderne, das Bewußtsein, daß die Sprache das Eigentliche nicht auszudrücken vermag, ist anschließbar an das mystische Sprachproblem, das um das Versagen der menschlichen Sprache gegenüber der göttlichen Erfahrung kreist. „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen“, heißt es in Wittgensteins ‚Tractatus‘.<sup>18</sup>

Es wird Zeit, wieder auf Musil zurückzukommen und ihn ins Verhältnis zu setzen zur Moderne, zur Mystik und zur Mystik der Moderne. Die Modernität ist dem gelernten Maschinenbauingenieur Robert Musil gleichsam in den Lebenslauf eingeschrieben. Er reflektiert sie in der Entwicklung der Hauptfigur seines Romans ‚Der Mann ohne Eigenschaften‘. Symptomatisch sind die drei Versuche Ul-

richs, ein bedeutender Mann zu werden. Der erste Versuch führt ihn zum Militär, wo er Herrentum, Gewalt und Stolz zu finden hofft.<sup>19</sup> Darin liegt eine erste Zeitdiagnose der Moderne, deren offenbare Banalität das Bedürfnis nach großen Taten und persönlicher Auszeichnung hervorruft. Allerdings werden Ulrichs Erwartungen enttäuscht, und er wechselt in den Ingenieursberuf. Hier fasziniert ihn der Kult der Präzision und der Machbarkeit:

Der Rechenschieber, das sind zwei unerhört scharfsinnig verflochtene Systeme von Zahlen und Strichen; der Rechenschieber, das sind zwei weiß lackierte, ineinander gleitende Stäbchen von flach trapezförmigem Querschnitt, mit deren Hilfe man die verwickeltsten Aufgaben im Nu lösen kann, ohne einen Gedanken nutzlos zu verlieren; der Rechenschieber, das ist ein kleines Symbol, das man in der Brusttasche trägt und als einen harten weißen Strich über dem Herzen fühlt: wenn man einen Rechenschieber besitzt, und jemand kommt mit großen Behauptungen oder großen Gefühlen, so sagt man: Bitte einen Augenblick, wir wollen vorerst die Fehlergrenzen und den wahrscheinlichsten Wert von alledem berechnen!<sup>20</sup>

Wäre diese Eloge auf den Rechenschieber fünfzig Jahre später geschrieben worden, so wäre ihr Gegenstand wahrscheinlich der Computer gewesen. Allerdings ist Ulrich auch vom Ingenieurstum enttäuscht, da er feststellt, daß seine Repräsentanten die Kühnheit ihrer Gedanken nur auf ihre Maschinen, nicht aber auf sich selbst anwenden und beispielsweise trotz ihres technischen Wissens und Vermögens altmodische Uhrketten tragen, die, so heißt es im Text, eher in ein Gedicht als in das moderne technische Zeitalter paßten.<sup>21</sup> Die Inkonsequenz ihrer Berufsvertreter macht Ulrich die ganze Disziplin suspekt, und er wechselt zur Mathematik. In ihr sieht er „die neue Denklehre selbst, de[n] Geist selbst, [...] die Quellen der Zeit und de[n] Ursprung einer ungeheuerlichen Umgestaltung.“<sup>22</sup> Doch heißt es im Roman auch, daß Ulrich „weniger wissenschaftlich als menschlich verliebt“ war in die Mathematik, nämlich „wegen der Menschen, die sie nicht ausstehen mochten“,<sup>23</sup> weil sie in der Schule schlecht in Mathematik waren und darum die Mathematik als das Erzübel der modernen Entwicklungen betrachteten. Das heißt: Ulrich hat sich nicht aus Überzeugung den Prämissen des mathematischen Denkens verschrieben, sondern er setzt die Mathematik in eine Relation zu den gesellschaftlichen und menschlichen Verhältnissen. Und in dieser Hinsicht dient sie ihm als ein Mittel und eine Möglichkeit, das Gegebene aus einer formal-abstrakten Perspektive wahrzunehmen und damit eben auch – das zeigt die Diotima-Arnheim-Geschichte – die Repräsentanten idealistischer Welt- und Menschenbetrachtung zu provozieren. Gerade weil die Mathematik für Ulrich lediglich funktionale Bedeutung hat, kann und muß sie ihn nicht dauerhaft fesseln.

<sup>15</sup> Vgl. zum folgenden Wagner-Egelhaaf, *Mystik der Moderne* (Anm. 10), S. 27–61.

<sup>16</sup> Vgl. Ludwig Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*. Logisch-philosophische Abhandlung. Schriften. Bd. 1, Frankfurt a. M. 1969, S. 7–83, Satz 6.522.

<sup>17</sup> Wassily Kandinsky: *Über das Geistige in der Kunst*, Bern 1973, S. 84.

<sup>19</sup> Vgl. Robert Musil: *Der Mann ohne Eigenschaften*. In: Ders.: *Gesammelte Werke* in neun Bänden. Hg. von Adolf Frisé. Bde. 1–5, Reinbek bei Hamburg 1981, S. 36.

<sup>20</sup> Ebd., S. 37.

<sup>21</sup> Vgl. ebd., S. 38.

<sup>22</sup> Ebd., S. 39.

Ulrich ist also ein Mensch, auf den die oben angeführte Charakteristik der politischen Moderne zutrifft: Er ist den Idealen der Aufklärung, der Kritik, der Vernunft, dem Fortschritt verpflichtet, allerdings ohne sie absolut zu setzen. Sein kritischer Intellekt ist nicht auf das empirisch Gegebene beschränkt. Eines der Eingangskapitel des ‚Mann ohne Eigenschaften‘ trägt die Überschrift „Wenn es Wirklichkeitssinn gibt, muß es auch Möglichkeitssinn geben“. Der Möglichkeitssinn wird als die Fähigkeit definiert, „alles, was ebenso gut sein könnte, zu denken und das, was ist, nicht wichtiger zu nehmen als das, was nicht ist.“<sup>24</sup> Der Möglichkeitssinn verweist auf die „Kontingenz alles Daseins“,<sup>25</sup> läßt also den Gedanken einer notwendigerweise in sich selbst gegründeten und unverrückbaren Wirklichkeit suspekt erscheinen, evoziert vielmehr ein Bewußtsein von den tausend alternativen Möglichkeiten der Wirklichkeit. Aus diesem Grund ist der Möglichkeitssinn eine ‚schöpferische Anlage‘.<sup>26</sup> Ulrich, der als Wissenschaftler die harten Fakten des Gegebenen exakt vermisst, hat gerade auf der Grundlage seiner analytisch-kritischen Fähigkeiten eine schöpferische, um nicht zu sagen künstlerisch-ästhetische Natur, die Natur des Möglichkeitssinns. Und diese verleiht ihm – in den Blick rückt nun die Affinität des modernen Menschen zur Mystik – eine Empfänglichkeit für Erfahrungen quasi-religiöser Art. Im ‚Mann ohne Eigenschaften‘ heißt es dazu:

Ein mögliches Erlebnis oder eine mögliche Wahrheit sind nicht gleich wirklichem Erlebnis und wirklicher Wahrheit weniger dem Werte des Wirklichseins, sondern sie haben, wenigstens nach Ansicht ihrer Anhänger, etwas sehr Göttliches in sich, ein Feuer, einen Flug, einen Bauwillen und bewußten Utopismus, der die Wirklichkeit nicht scheut, wohl aber als Aufgabe und Erfindung behandelt.<sup>27</sup>

Diese Anlage zur ‚göttlichen Möglichkeit‘ kommt zur Entfaltung, als Ulrich nach dem Tod seines Vaters, eines idealtypischen Repräsentanten der staatstragenden Beamtenideologie von Recht und Ordnung, nach vielen Jahren seine Schwester wiedertrifft, die ihm fast aus dem Bewußtsein geschwunden war. Agathe tritt ihm gleichsam als eine andere Möglichkeit seiner selbst gegenüber und ist genauso wie Ulrich nicht allzu fest im Wirklichen verankert. Gemeinsam mit ihr begibt er sich auf einen Weg, der im Roman selbst als mystischer qualifiziert und mit der Bezeichnung ‚anderer Zustand‘ belegt wird. Bemerkenswerterweise spielen die bereits erwähnten ‚Ekstatischen Konfessionen‘ Martin Bubers, auf die Ulrich in der Bibliothek des Vaters stößt, eine wichtige Vermittlungsrolle. Auf Agathes Frage, was er denn lese, entgegnet Ulrich: „Ich unterrichte mich über die Wege des heiligen Lebens.“<sup>28</sup> Und er fügt hinzu: „Du brauchst nicht zu lachen [...] Ich bin nicht

<sup>24</sup> Ebd., S. 16.

<sup>25</sup> Hans-Georg Pott: Musil und das 20. Jahrhundert. In: Ders. (Hg.): Robert Musil. Dichter, Essayist, Wissenschaftler, München 1993, S. 8–21, hier S. 9.

<sup>26</sup> Vgl. Musil, Der Mann ohne Eigenschaften (Anm. 19), S. 16.

<sup>27</sup> Ebd.

<sup>28</sup> Ebd., S. 750; vgl. auch Martina Wagner-Egelhaaf: Mystische Diskurse. Mystik, Literatur und Dekonstruktion. In: Modern Austrian Literature 38/3, 1995, S. 61–100, hier S. 61ff.

fromm; ich sehe mir den heiligen Weg mit der Frage an, ob man wohl auch mit einem Kraftwagen auf ihm fahren könnte!“<sup>29</sup> Das ist in der Tat die entscheidende Frage, unter deren Vorzeichen die moderne Mystik-Rezeption des ‚Mannes ohne Eigenschaften‘ steht. Wie zentral das mystische Paradigma für Musils Roman ist, signalisiert bereits sein Titel. Wenn Ulrich als Mann ohne Eigenschaften eingeführt wird, wobei hinzuzufügen wäre: ohne Eigenschaften im bürgerlichen, im identifikatorischen Sinn, steht dahinter Meister Eckharts Konzept der Eigenschaftslosigkeit, wie es etwa in den ‚Reden der Unterweisung‘ ausgeführt wird:

Swer alliu dinc wil nemen, der muoz ouch alliu dinc begeben. [...] Dar umbe, als got uns sich selber und alliu dinc wil ze einem vrien eigene geben, dar umbe wil er uns alle eigenschaft gar und zemåle benemen. Jå, in der wårheit, des enwil got deheine wîs niht, daz wir als vil eigens haben, als mir in mînen ougen môhte geligen. Wan alle die gåbe, die er uns ie gegap, noch gåbe der natûre noch gåbe der gnåde, gegap er nie deheine anders, dan er wólte, daz wir niht eigens enhæten; [...] Mêr: wir suln alliu dinc haben, als ob sie uns gelihen sîn und niht gegeben, âne alle eigenschaft, ez sî lip oder sêle, sinne, krefte, ûzerlich guot oder ère, vriunde, mâge, hûs, hof, alliu dinc.<sup>30</sup>

Das Wort ‚Eigenschaft‘ bedeutet bei Eckhart – wie auch bei Musil – mehr als wir heute darunter verstehen. Bei Eckhart wird offenkundig, daß es nicht nur um die menschlichen Eigenschaften geht, sondern zunächst um das, was der Mensch zu eigen hat, im materiellen, aber auch im geistigen Sinn; und erst zuletzt leiten sich aus diesem seinem Verhältnis zu den Dingen der Welt seine Eigenschaften ab. Der Begriff ‚Eigenschaft‘ hat also eine bemerkenswerte Entwicklung vom gegenständlichen zum abstrakten Bedeutungsgehalt durchgemacht. Die mystische Forderung nach Eigenschaftslosigkeit verlangt das Freisein von Bindung an die Welt und alles Weltliche, und eben darin liegt für den Mann ohne Eigenschaften die systematische Voraussetzung für das Denken des Möglichen. Möglichkeitsdenken und Eigenschaftslosigkeit sind in Musils Roman eng miteinander verbunden. So besehen ist Ulrichs Eigenschaftslosigkeit eine positive Qualität. Freilich läßt sich Musils Mystik nicht im kirchlich-religiösen Sinn vereinnahmen – ein göttlicher Schöpfer bildet nicht den Fluchtpunkt seiner literarischen Denkanstrengung. Vielmehr zeigt sich, daß dieses Denken, das, wie argumentiert worden ist, in seiner experimentellen Ausrichtung spätere neurobiologische, informations- und systemtheoretische

<sup>29</sup> Musil, Der Mann ohne Eigenschaften (Anm. 19), S. 751.

<sup>30</sup> Meister Eckhart: Die deutschen Werke. Hg. und übers. von Josef Quint, Stuttgart 1963, Bd. 5: Meister Eckharts Traktate, S. 137–376, hier S. 295f. Neuhochdeutsch: „Wer alle Dinge empfangen will, der muß auch alle Dinge hergeben. [...] Darum, weil Gott sich selbst und alle Dinge uns zu freiem Eigen geben will, darum will er uns alles Eigentum ganz und gar benehmen. Ja, fürwahr, Gott will durchaus nicht, daß wir auch nur so viel Eigenes besitzen, wie mir in meinen Augen liegen könnte. Denn alle die Gaben, die er uns je gegeben hat, sowohl Gaben der Natur wie Gaben der Gnade, gab er nie in anderem Willen als in dem, daß wir nichts zu eigen besitzen sollten; [...] Wir vielmehr sollen alle Dinge [nur so] haben, als ob sie uns geliehen seien und nicht gegeben, ohne jeden Eigenbesitz, es sei Leib oder Seele, Sinne, Kräfte, äußeres Gut oder Ehre, Freunde, Verwandte, Haus, Hof und alle Dinge“ (ebd. S. 505–538, hier S. 535). Der erste, der darauf hingewiesen hat, daß Musil auf Meister Eckharts Konzept der Eigenschaftslosigkeit rekurriert, war Jochen Schmidt: Ohne Eigenschaften: Ei-

Entwicklungen vorwegnimmt,<sup>31</sup> die Gesetztheit aller Begriffs- und Kategorienbildung sowie der Formen des sozialen Miteinanders reflektiert und im Versuch ihrer Überschreitung eine Erfahrungsqualität sucht, die strukturelle Analogien zu jener in mystischen Texten beschriebenen transpersonalen Erfahrung aufweist. Die Utopie des anderen Zustands „ist also eine Sache der Modallogik und nicht der von [religiösen] Nicht-Orten“.<sup>32</sup> In jedem Fall aber impliziert ihr Erfahrungsmoment – wie dies auch in der Mystik Meister Eckharts der Fall ist – den Impuls der Erkenntnis sowie einen moralischen Imperativ.<sup>33</sup>

Eines der Hauptthemen in der modernen Mystikforschung bildet das Verhältnis von Sprache und Erfahrung. Die Mystik, wurde oben gesagt, umkreise im Medium des Sagbaren das Unsagbare. Vor dem Hintergrund der erwähnten modernen Sprachkrise entfaltet der Rekurs auf die mystische Tradition daher eine besondere Relevanz und insbesondere natürlich da, wo es um Literatur geht, ist die Sprache in der Literatur doch alles andere als transparent im Hinblick auf ein Außersprachliches; vielmehr ist die literarische Sprache ein sich seiner eigenen Materialität bewusstes konstruktives Medium. Und Musil ist in allererster Linie Literat, bzw. sein Denken und seine Erkenntnisuche finden im Medium und im Prozeß der literarischen Sprache statt: „What makes Musil so interesting is that he had the scientific training and ability to engage thoroughly in intellectual discourse, but spent his life trying to reinvent this discourse in prose fiction, creating a new kind of literature in the process.“<sup>34</sup> Josef Quint war der erste, der sich dem Verhältnis von Sprache und Mystik systematisch zuwandte. In seiner Antrittsvorlesung von 1927 und in erweiterter Form in einem Artikel von 1953 interpretiert Quint das Sprechen der Mystiker als Ausdruck ihrer Erfahrung und als Kampf gegen die begrenzte Begrifflichkeit der Sprache. Quint listet sprachliche Strategien auf, mit deren Hilfe Meister Eckhart die Grenzen der konventionellen Sprache zu überschreiten trachte, z. B. Abstraktbildungen („vaterheit“, „zitheit“, „vilheit“ u. a.), Metaphern und Gleichnisse, Häufung und Steigerung, die Verwendung von Antithesen, Paradoxien, Hyperbeln, der Einsatz von durativen Verben des Fließens, Schwebens, Quellens, von transitorischen Adverbien und Präpositionen („ûzgevolzen“, „îngeborn“, „durchbrechen“ u. a.).<sup>35</sup> In den achtziger Jahren hat der Tübinger Mediaevist Walter Haug den Spieß umgedreht, indem er argumentierte, der Mystiker oder die Mystikerin kämpfe nicht gegen die Sprache, sondern benütze sie als

Medium der Erfahrung. Die mystische Erfahrung konstituiere sich erst im Prozeß des Sprechens bzw. im Bewußtsein der Negativität der Sprache, ihrer Unzulänglichkeit. Der Mystiker bzw. die Mystikerin müsse sprechen, um im Sprechen an die Grenze des Sprechens zu gelangen, argumentierte Haug. Das Zerbrehen der Sprache wird in dieser Perspektive zum zentralen Moment des mystischen Erlebnisses.<sup>36</sup> Jüngere Forscherinnen<sup>37</sup> haben Haug zu einer Revision seiner Theorie der mystischen Sprache veranlaßt. Sie geht dahin, das mystische Sprechen als Antwort auf das immer schon vorausliegende Angesprochensein des Menschen durch Gott zu interpretieren, so daß die sprachliche Differenz immer nur Ausweis der grundlegenden Identität zwischen Mensch und Gott ist. Nur so gesehen verliert die Sprache ihre von Quint postulierte und von Haug mit einem kritischen Index versehene ins. umentale Funktion im Hinblick auf die mystische Erfahrung und vermag tatsächlich zu deren Medium zu werden.<sup>38</sup>

In welcher Weise literarisches Sprechen in Musils ‚Mann ohne Eigenschaften‘, die strukturelle Kontur modernen Bewußtseins sowie ein systematisch verstandener Mystik-Begriff ineinandergreifen, soll im folgenden an einem Textbeispiel konkretisiert werden. Es handelt sich um das Kapitel ‚Atemzüge eines Sommertags‘, das in der Musil-Forschung gerne etwas mystifiziert wird, da Musil noch am Tag seines Todes, dem 15. April 1942, daran gearbeitet haben soll.<sup>39</sup>

‚Atemzüge eines Sommertags‘: Das Fragment gebliebene Kapitel mit der poetisch klingenden Überschrift gehört zu jenen sechs Kapitelentwürfen, die Musil in korrigierter Reinschrift hinterließ. Sie stellen Varianten zu den sogenannten ‚Druckfahnen-Kapiteln‘ dar, also zu den zwanzig 1937/38 in Druck gegebenen Kapiteln, welche der Autor in den Korrekturfahnen weiterbearbeitete und wieder zurückzog. Die Druckfahnen-Kapitel sollten Band 2 des ‚Mann ohne Eigenschaften‘ von 1932/33 fortsetzen, jedoch noch nicht abschließen. Das Kapitel ‚Atemzüge eines Sommertags‘ bietet sich für eine Textanalyse der Musilschen Mystikkonzeption an, weil es eine sowohl literarisch als auch begrifflich durchgearbeitete Exposition des ‚anderen Zustandes‘ darstellt, der als religiös konnotierter Entwurf

<sup>31</sup> Vgl. Pott, Musil (Anm. 25), S. 13.

<sup>32</sup> Ebd., S. 15.

<sup>33</sup> Vgl. Burton Pike: Robert Musil. Literature as Experience. In: Studies in Twentieth Century Literature 18/2, 1994, S. 221–238, hier S. 227, S. 234.

<sup>34</sup> Ebd., S. 221.

<sup>35</sup> Vgl. Josef Quint: Die Sprache Meister Eckeharts als Ausdruck seiner mystischen Geisteswelt. In: Deutsche Vierteljahrsschrift 6, 1928, S. 671–701; ders.: Mystik und Sprache. Ihr Verhältnis zueinander, insbesondere in der spekulativen Mystik Meister Eckeharts. In: Deutsche Vierteljahrsschrift 27, 1953, S. 48–76 (wiederabgedruckt in: Kurt Ruh [Hg.]: Altdeutsche und altniederländische Mystik, Darmstadt 1964, S. 113–151).

<sup>36</sup> Vgl. Walter Haug: Das Gespräch mit dem unvergleichlichen Partner. Der mystische Dialog bei Mechthild von Magdeburg als Paradigma für eine personale Gesprächsstruktur. In: Karlheinz Suerle u. Rainer Warning (Hg.): Das Gespräch, München 1984, S. 251–279, hier S. 267; ders.: Zur Grundlegung einer Theorie des mystischen Sprechens. In: Kurt Ruh (Hg.): Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984, Stuttgart 1986, S. 494–508.

<sup>37</sup> Susanne Hummler: Sprache als Medium der mystischen Erfahrung. Über das Verhältnis von Aktion, Kontemplation und Sprache in Eckharts Interpretationen von Lk 10,38. In: Johannes Janota u. a. (Hg.): Festschrift für Walter Haug und Burghart Wachinger. 2 Bde., Bd. 1, Tübingen 1992, S. 364–387; Susanne Köbele: Bilder der unbegriffenen Wahrheit. Zur Struktur mystischer Rede im Spannungsfeld von Latein und Volkssprache, Tübingen/Basel 1993, S. 64–68.

<sup>38</sup> Vgl. Walter Haug: Überlegungen zur Revision meiner ‚Grundlegung einer Theorie des mystischen Sprechens‘. In: Ders.: Brechungen auf dem Weg zur Individualität. Kleine Schriften zur Literatur des Mittelalters, Tübingen 1995, S. 545–549.

<sup>39</sup> Vgl. Helmut Arntzen: Musil-Kommentar zu dem Roman ‚Der Mann ohne Eigenschaften‘, München



aus der Feder des kritischen Schriftstellers und Wissenschaftlers Robert Musil irritiert und provoziert hat. In diesem Kapitel verbinden sich die Strukturen einer paradigmatischen Modernität mit denen der mystischen Tradition zu einem Dritten. Dieses Dritte ist – Literatur, literarische Sprache, die sich anheischig macht, das je Eigentümliche der religiösen und der wissenschaftlichen Sprache in ihrer Valenz für den modernen Menschen zu befragen und die Prämissen ihrer jeweiligen Geltung durchsichtig zu machen, ohne ihnen ihre Gültigkeit entziehen, gar sich selbst an ihre Stelle setzen zu wollen. Die Literatur, so könnte man sagen, präsentiert sich als Rückzugsort des modernen Menschen, dem sie die wechselseitige Relativierung, aber auch die gegenseitige Anerkennung seines Erkenntnisanspruchs einerseits, metaphysischer Bedürfnisse andererseits ermöglicht. „Rückzugsort“ – das meint nur im oben explizierten Musilschen Sinn ‚Utopie‘,<sup>40</sup> will sagen: einen Ort, eine modallogische Funktion des (literarischen) Sprechens selbst.

Die ‚Atemzüge eines Sommertags‘ zeigen die Geschwister Ulrich und Agathe im Garten von Ulrichs Schloß, wo sie sich, jede/r den eigenen Gedanken nachhängend und doch an einer gemeinsamen Denkbewegung partizipierend, den Eindrücken und Empfindungen, die der Sommertag vermittelt, hingeben, bis sie gleichsam aus diesem ‚anderen Zustand‘ erwachen und den Gesprächsfaden der vorausgegangenen Kapitelentwürfe wiederaufnehmen, wobei es die eigenen Gefühle und Erlebnisse des ‚anderen Zustands‘ sind, die thematisch und zugleich gedanklich-begrifflich auf den Prüfstand gehoben werden. Dem Text eignet somit eine selbstreflexive Struktur: Er versucht zu analysieren, was er darstellt, bzw. darzustellen, was er zu eruieren unternimmt. Erkenntnis und Erfahrung, denkerischer Anspruch und ästhetisches Erleben werden – im Medium der literarischen Sprache – eng aneinander gekoppelt.<sup>41</sup> Das Kapitel ist gewissermaßen zweigeteilt: Den ersten Teil bildet das ‚Naturerlebnis‘ der Geschwister, namentlich Agathes, aus deren Perspektive berichtet wird, ihr Eingebundensein in eine überpersonale, im Anschluß näher zu analysierende Bewegung und endet mit Agathes Herausfallen aus derselben;<sup>42</sup> der zweite Teil ist bestimmt von einem Wechselgespräch der Geschwister über die Natur der Gefühle.<sup>43</sup> In den beiden Teilen des Kapitels kommt jeweils ein anderer Modus sprachlicher Gestaltung zum Tragen.

Die Überschrift ‚Atemzüge eines Sommertags‘ geht konform mit dem ersten, dem poetischen Teil des Kapitels. Die Metapher, die auch als Metonymie gelesen werden kann, ist so ambitioniert wie zurückhaltend. Die Personifizierung des at-

<sup>40</sup> Vgl. S. 204.

<sup>41</sup> Monika Schmitz-Emans, die Robert Musils und Ludwig Wittgensteins Sprachreflexion einem Vergleich unterzieht und dabei frappierende Analogien aufweisen kann, profiliert die Differenz von „Sagen und Zeigen“ als sprachlogische Akzentuierung von „Reden und Schweigen“ (vgl. Monika Schmitz-Emans: Sprachspiel und „Unsagbares“. Zu verwandten Motiven in Robert Musils Sprachreflexion und der Spätphilosophie Ludwig Wittgensteins. In: Musil-Forum 1993, S. 182–207, hier: S. 201).

<sup>42</sup> Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften* (Anm. 19), S. 1232–1235.

menden Sommertags eröffnet dem folgenden einen naturmystischen Rahmen. In der mystischen Tradition ist dies nichts Neues und Ungewöhnliches: War der gleichzeitig personale wie apersonale Schöpfergott für die mittelalterlichen Mystiker das Ziel ihrer Spekulation und ihres Einheitsstrebens, so hatte sich dieser doch seit eh und je – grundlegend hierfür ist die neuplatonische Seinshierarchie – im Buch der Natur zu lesen gegeben. Bereits frühneuzeitliche wie romantische Anverwandlungen des mystischen Denkens hatten dem Bereich der Natur größeren Entfaltungsspielraum verliehen, ohne die religiöse Fundierung preiszugeben. Un auffällig kann der personale Gott in der Moderne hinter seiner natürlichen Kulisse zurücktreten. In jedem Fall wahren die „Atemzüge“ den belebenden Geisthauch der christlichen Vorgeschichte. Läßt man nicht den Sommertag metaphorisch atmen, sondern bezieht die Atemzüge metonymisch auf diejenigen, die an besagtem Sommertag in besagtem Garten atmen, nämlich Agathe und Ulrich, hat man unversehens, nämlich mittels einer rhetorischen Operation, eine Einheit zwischen dem überpersönlichen Sommertag und den personalen Agenten des Textes konstruiert, ein Eingebundensein der Figuren in das übergreifende Andere der (göttlichen) Natur, ein Eingebundensein, das durchaus anlog der unio mystica zwischen Gott und menschlicher Seele zu sehen ist, aber – nicht zu vergessen – das Produkt, um nicht zu sagen: das Konstrukt eines sprachlichen Aktes ist. Indessen fungiert die Sprache nicht nur als *conditio sine qua non* jeglicher literarischer Repräsentation, die den Hinweis auf ihre konstruktive Leistung trivial erscheinen läßt, vielmehr ist im Text selbst und expositorisch gleich anfänglich die Rede von der Rolle der Sprache bzw. des Sprechens. Wir erfahren, daß die Geschwister auf einer Wiese im Garten „unter der vollen Tiefe des Sommertags“ liegen und daß sie dies schon seit geraumer Zeit tun, „obgleich die Umstände gewechselt“<sup>44</sup> haben. Der Wechsel der Umstände, der den Geschwistern kaum zu Bewußtsein gekommen ist, bezieht sich auf den „Stillstand des Gesprächs; es war hängen geblieben, ohne einen Riß verspüren zu lassen.“<sup>45</sup> Zuvor also ist gesprochen worden, nun wird geschwiegen, aber die Worte hängen gleichsam noch in der Luft. Daher ist es von Bedeutung, daß das Aussetzen des Gesprächs nicht als Riß, als radikale Andersheit, empfunden wird. Die Worte sind da, aber sie sind sozusagen suspendiert: Das, was sich im folgenden als Erlebnis, als Erfahrung vermittelt, wird eingerahmt von Worten, ohne daß die Worte sich in ihrem referentiellen Anspruch geltend machen würden. Der Text verordnet sich hier einen anderen Sprachgebrauch, der sich insofern als poetischer zu verstehen gibt, als er nicht verweist, sondern an- und mitklingen läßt bzw. eine Bildlichkeit evoziert, die mitnichten mimetisch gedacht ist, vielmehr Bilder auf- und wieder abtreten läßt.<sup>46</sup> Und tatsächlich schließt sich nun der poetischste Abschnitt des ganzen Kapitels an:

<sup>44</sup> Ebd., S. 1232.

<sup>45</sup> Ebd.

<sup>46</sup> Vgl. den Hinweis auf den amimetischen Zeichengebrauch in der Moderne bei Rolf Günter Renner

Ein geräuschloser Strom glanzlosen Blütenschnees schwebte, von einer abgeblühten Baumgruppe kommend, durch den Sonnenschein; und der Atem, der ihn trug, war so sanft, daß sich kein Blatt regte. Kein Schatten fiel davon auf das Grün des Rasens, aber dieses schien sich von innen zu verdunkeln wie ein Auge. Die zärtlich und verschwenderisch vom jungen Sommer belaubten Bäume und Sträucher, die beiseite standen oder den Hintergrund bildeten, machten den Eindruck von fassungslosen Zuschauern, die, in ihrer fröhlichen Tracht überrascht und gebannt, an diesem Begräbniszug und Naturfest teilnahmen. Frühling und Herbst, Sprache und Schweigen der Natur, auch Lebens- und Todeszauber mischten sich in dem Bild; die Herzen schienen stillzustehen, aus der Brust genommen zu sein, sich dem schweigenden Zug durch die Luft anzuschließen. „Da ward mir das Herz aus der Brust genommen“, hat ein Mystiker gesagt: Agathe erinnerte sich dessen.<sup>47</sup>

Läßt die Bildlichkeit des Blühens und Grünens an die zitierte Beschreibung der *unio mystica* durch Meister Eckhart („ist got alzemåle grünenende und blüejende in aller der vröude“)<sup>48</sup> denken, so finden sich in der wiedergegebenen Passage überhaupt zahlreiche Stilm Merkmale des mystischen Sprechens, wie sie etwa von Josef Quint genannt wurden. Zunächst fällt auf, wie vielen Substantiven Adjektive beigegeben sind, welche die Wortbedeutung des zugehörigen Substantivs einerseits differenzieren, andererseits irritieren und über sich hinaustreiben: „geräuschloser Strom“, „glanzloser Blütenschnee“, „abgeblühte Baumgruppe“, „zärtlich und verschwenderisch vom jungen Sommer belaubte Bäume und Sträucher“, „fassungslose Zuschauer“, „fröhliche Tracht“, „schweigender Zug“. Mit Quint wäre hier das Bestreben festzustellen, „die Begrenztheit der Deut- und Aussagekraft des einzelnen Wortes zu sprengen und zu erweitern“.<sup>49</sup> So gesehen kommt der Naturszene nicht nur eine naturmystische Dimension zu, sondern gleichermaßen selbstreflexives Potential im Hinblick auf das literarisch-mystische Sprechen selbst: Die Metaphorik des Blühens und Schwebens inszeniert die Überschreitung von Grenzen, ein Moment der Veränderung, das durchaus selbstreflexiv auf den Bedeutungs- und Geltungsbereich der begrifflichen Sprache bezogen werden darf. Die von Quint vermerkten „apophatischen Benennungsversuche“,<sup>50</sup> die verneinenden Sprachformen der mystischen *via negativa* also, finden sich gleichfalls in bemerkenswerter Häufigkeit: Der Strom der Blüten ist „geräuschlos“, der Blütenschnee „glanzlos“, die Baumgruppe „abgeblüht“, „kein“ Blatt regte sich, „kein“ Schatten fiel auf das Grün des Rasens, das sich zu „verdunkeln“ schien, die Zuschauer sind „fassungslos“. Hier werden Bilder und Wortbedeutungen aufgerufen und zugleich wieder zurückgenommen wie um mitzuteilen, daß das Gesagte bzw. Gezeigte nur momenthaft Gültigkeit habe. Der absprechende Gestus steht indessen in einem paradoxen Widerspruch zur gleichzeitig vermittelten Üppigkeit: Immerhin sind Bäume und Sträucher „verschwenderisch“ vom jungen Sommer belaubt, die Rede ist von „fröhlicher Tracht“, und die Vorstellung des Blütenschnees im Sonnen-

<sup>47</sup> Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften* (Anm. 19), S. 1232.

<sup>48</sup> S. S. 196.

<sup>49</sup> Quint, *Mystik und Sprache* (Anm. 35), S. 149.

<sup>50</sup> Ebd. S. 143.

schein steht gleichfalls für natürliche Produktivkraft. Und doch ist genau ein paradoxes Moment des Sowohl-als-auch wie des Dazwischen festgehalten.<sup>51</sup> Der Ausdruck „Blütenschnee“ bildet an sich eine *contradictio*, insofern als er Bilder des Sommerlichen und des Winterlichen kontaminiert. Die ganze Szene wird als „Begräbniszug und Naturfest“ beschrieben, und: Frühling und Herbst, Sprache und Schweigen der Natur, auch Lebens- und Todeszauber „mischen sich in dem Bild“. Nicht nur ist die Vorstellung kosmologischer Totalität aufgerufen, wie häufig in der Sprache der Mystiker werden auch Leben und Tod als anthropologische Erfahrungsqualitäten ineinandergeblendet.<sup>52</sup> Setzung und Verneinung, Position und Negation geschehen in ein- und demselben Augenblick, um gleichsam die Nichtmitteilbarkeit einer Erfahrung mitzuteilen. Der Vergleich des sich verdunkelnden Rasengrüns mit einem Auge unterstreicht die visionäre Qualität des Beschriebenen<sup>53</sup> in dem Sinne, in dem Quint auf das mystische „Denk-Schauen“ hingewiesen hat, „das kein Denken in Begriffen, in logisch-diskursivem Denkgang, sondern eine auf Denk-Schauen beruhende mystische Intuition ist“.<sup>54</sup> Gemeint ist eine andere, nicht-prädikative Form der sprachlichen Repräsentation, die der Formulierung des Sich-Zeigens in Wittgensteins *Tractatus* entspricht: „Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische.“<sup>55</sup> Die „zeigende“ Dimension der Sprache sei, so führt Schmitz-Emans aus, ihre „schweigende“ Dimension.<sup>56</sup> Von den Begriffen und Kategorien der modernen Texttheorie ausgehend wäre zu sagen, die visionäre oder zeigende Dimension der Sprache ziele auf ihr figuratives Potential ab, während sie im Hinblick auf ihre vereinbarte referentielle Funktion in Schweigen ver falle. Anders gesagt: Nicht Mitteilung ist die Aufgabe dieses literarisch-mystischen Schauens, sondern Evokation – Evokation des Nichtmitteilbaren. Daher reiht sich auch die Opposition von „Sprache und Schweigen“, die den fundamentalen sprachlichen Charakter der ganzen mystischen Szene unterstreicht, in die Folge der paradoxen Gegensatzpaare von „Frühling und Herbst“ und „Lebens- und Todeszauber“, ja, sie macht sich genau zwischen ihnen in der Mitte breit. Die Tatsache, daß das sich verdunkelnde Rasengrün paradoxerweise mit einem Auge verglichen wird, obwohl es sich dabei doch selbst um ein Wahrgenommenes handelt – wahrgenommen durch die Geschwister, den Erzähler, den Leser bzw. die Leserin –, verweist einmal mehr auf die Außerkraftsetzung vertrauter, sich auf eindeutige Subjekt- und Objektpositionen gründende Wahrnehmungs- und Erkenntnisverhältnisse: Das Wahrgenommene wird selbst zum Subjekt der Wahrnehmung, die Wahrnehmenden erweisen sich als Objekte

<sup>51</sup> Zur Rolle der Paradoxie im mystischen Sprechen vgl. Quint, *Mystik und Sprache* (Anm. 35), S. 133, S. 150.

<sup>52</sup> Vgl. das Motiv der *mors mystica* (vgl. Rudolf Mohr: *Mors mystica*. In: Peter Dinzelbacher [Hg.]: *Wörterbuch der Mystik*, Stuttgart 1989, S. 364f.).

<sup>53</sup> Zur Metaphorik des Sehens in der Mystik vgl. Wagner-Egelhaaf, *Mystik der Moderne* (Anm. 10), S. 10–13.

<sup>54</sup> Quint, *Mystik und Sprache* (Anm. 35), S. 141.

<sup>55</sup> Wittgenstein, *Tractatus* (Anm. 16), Satz 6.522.

<sup>56</sup> Schmitz-Emans, *Die Sprache der Mystik* (Anm. 35), S. 141.



der Wahrnehmung. Wahrnehmung wird zu einem transpersonalen mystischen Akt der unio, in dem Subjekt und Objekt aufgehoben sind. Und tatsächlich: Am Ende des Absatzes scheinen „die Herzen [...] stillzustehen, aus der Brust genommen zu sein“ – ein Eindruck, der mit einem Mystikerzitat bekräftigt wird. Der Einsatz des Zitats betont ein weiteres Mal die konstitutive Rolle der Sprache und des Sprechens im mystischen Prozeß. Agathe erinnert sich an ein Mystikerzitat, das ihr hilft, das Erlebte zu fassen, so unfassbar es noch in der sprachlichen Version erscheint. Jedenfalls erhält das Erfahrene eine sprachliche Gestalt und damit einen systematischen Ort. Schien die vorausgegangene Naturszene das poetische Produkt eines transpersonalen auktorialen Erzählers bzw. die Phantasmagorie des Textes selbst, kristallisiert sich nun am Ende des Abschnitts eine personale Erzählsituation heraus, indem Agathe als Subjekt (und Objekt) der Wahrnehmung respektive Empfindung genannt wird. Im Grunde genommen ist hier bereits das auch von den Mystikern und Mystikerinnen immer wieder beklagte Herausfallen aus der unio mystica<sup>57</sup> vollzogen.

Die folgenden Abschnitte geben Agathes Gedankengänge wieder, und die Mystik erscheint als (Bildungs-)Zitat, das in Agathes Kopf herumspukt. „Auch wußte sie, daß sie selbst diesen Ausspruch Ulrich aus einem seiner Bücher vorgelesen hatte.“<sup>58</sup> Hier wird eine moderne Differenz zur Tradition der Mystik formuliert, macht sich die von Welsch vermerkte Öffnung der Moderne auf die Tradition vernehmbar. Dabei steht freilich außer Frage, daß Wiederholung niemals Wiederholung des Identischen ist, daß das Wiederholte im modifizierten Kontext neue Funktionen erhält. Agathe erinnert sich an ein anderes Gartenerlebnis mit Ulrich, bei dem sie ihm Mystiker-Zitate (aus Bubers „Ekstatischen Konfessionen“) ins Gedächtnis gerufen hatte: „Bist du es, oder bist du es nicht? Ich weiß nicht, wo ich bin; noch will ich davon wissen!“ „Ich habe alle meine Vermögen überstiegen, bis an die dunkle Kraft! Ich bin verliebt, und weiß nicht in wen! Ich habe das Herz von Liebe voll, und von Liebe leer zugleich!“<sup>59</sup> In Agathes Erinnerung vermischen sich sprachlich-literarische Versionen des mystischen Erlebnisses mit dem, was sie selbst erlebt hat. D. h. das, was sie bei den Mystikern gelesen hat, wird ihr zum Interpretans des Selbsterlebten, dessen Vorgängigkeit indessen nicht mehr festgestellt werden kann. Klar ist nur, daß Agathe und Ulrich Mystikertexte gelesen haben und von ihnen so fasziniert sind, daß sie nicht mehr anders können, als sich die eigenen Erlebnisse in ihrem Licht zu interpretieren. Daher hütet sich der Erzähler, die Erlebnisse der Geschwister mit denen der Mystiker gleichzusetzen, bestenfalls werden Ähnlichkeiten festgestellt. „[S]ie war ans Tausendjährige Reich gelangt, Gott gar gab sich vielleicht zu fühlen.“<sup>60</sup> Es heißt nicht, daß sie „ins“ Tausendjährige Reich gelangte, und Gott gab sich auch nur „vielleicht“ zu fühlen, was auch so

<sup>57</sup> Vgl. dazu Haug, Das Gespräch mit dem unvergleichlichen Partner (Anm. 36).

<sup>58</sup> Musil, Der Mann ohne Eigenschaften (Anm. 19), S. 1233.

<sup>59</sup> Ebd.

<sup>60</sup> Ebd.

gelesen werden kann, als sei es unsicher, daß das, was sich da zu fühlen gab, „Gott“ oder vielleicht doch etwas anderes war. Jedenfalls wird im Rückblick eine Art mystisches Erlebnis geschildert, das gleichwohl alle Zeichen retrospektiver Relativierung aufweist:

Die Zeit stand still, ein Jahrtausend wog so leicht wie ein Öffnen und Schließen des Auges, sie war *ans* [Hervorhebung W.-E.] Tausendjährige Reich gelangt, Gott gar gab sich *vielleicht* [Hervorhebung W.-E.] zu fühlen. Und während sie, obwohl es doch die Zeit nicht mehr geben sollte, eins *nach* dem andern das empfand; und während ihr Bruder, damit sie bei diesem Traum nicht Angst leide, *neben* ihr war, obwohl es auch keinen Raum mehr zu geben *schien*: *schien* [die letzten beiden Hervorhebungen W.-E.] die Welt, unerachtet dieser Widersprüche, in allen Stücken erfüllt von Verklärung zu sein.<sup>61</sup>

Die hervorgehobenen Relativierungen, die jene vom Autor im Text selbst markierten („nach“, „neben“) ergänzen, konstatieren kein mystisches Erlebnis, sondern stellen, indem sie eine letzte Differenz zu verstehen geben, die Frage nach der ‚Natur‘ des (vermeintlich) Erlebten. Merkwürdig ist der Beginn des nächsten Abschnitts: „Was sie seither erlebt hatte,“ heißt es da, „konnte ihr nicht anders als gesprächig gemäßigt im Vergleich mit dem erscheinen, was vorangegangen war; aber welche Erweiterung und Bekräftigung sollte es diesem doch auch geben, wenn gleich es die fast körperwarme Unmittelbarkeit der ersten Eingebung darüber verloren hatte!“<sup>62</sup> Auf der einen Seite wird eine Differenz zwischen dem zurückliegenden Erlebnis und seiner diskursiven Vergegenständlichung konstatiert, andererseits aber doch eingeräumt, daß das Sprechen über das Erlebnis eine „Erweiterung und Bekräftigung“ desselben darstellt, wobei der Erlebnischarakter selbst wiederum mit einem distanzierenden Vorzeichen versehen wird, wenn ihm lediglich eine „fast körperwarme Unmittelbarkeit“ konzidiert wird. Das Sprechen über das Erlebnis stellt einerseits eine Entfremdung und Verstellung desselben dar, andererseits wird es erst in der Sprache bekräftigt und sogar erweitert! Dies heißt nichts anderes, als daß im Sprechen und in der Sprache das Ereignis als sprachjen-seitiges konstituiert wird, daß – anders formuliert – die Symbolisierung des Erlebnisses dieses als Vor- und Außersymbolisches erst erzeugt. Sprache und Erlebnis sind also unlösbar und unvereinbar zugleich aneinander gekoppelt. Jedes Sprechen produziert das Unsagbare. In welchem Maß die mystische Erfahrung an der Sprache hängt, tatsächlich eine sprachliche ist, wird im Weiteren noch deutlicher:

Sie wußte nicht, warum sie damit den *Namen* des Tausendjährigen Reiches verband. Es war ein gefühlhelles *Wort* und war beinahe faßbar wie ein Ding, blieb aber dem Verstand unklar. Deshalb konnte sie mit dieser Vorstellung umgehen, wie wenn das tausendjährige Reich in jedem Augenblick anbrechen könnte. Es wird auch das Reich der Liebe *genannt*, das wußte Agathe ebenfalls; doch erst als letztes dachte sie daran, daß beide diese *Namen* schon seit den Zeiten der Bibel überliefert werden und das Reich Gottes auf Erden bedeuten, dessen nahe bevorstehender Anbruch in völlig wirklicher

<sup>61</sup> Ebd.

Bedeutung gemeint ist. Übrigens benutzte auch Ulrich, ohne deshalb an die Schrift zu glauben, zuweilen diese *Worte* ebenso unbefangen wie seine Schwester; [...]. (Hervorhebungen W.-E.)<sup>63</sup>

Auffallend ist, wie vordringlich die Sprachlichkeit der Erfahrung ist: Das „Tausendjährige Reich“ präsentiert sich als fühlbares Wort, dessen sinnliche Qualität vor seine verstehbare Bedeutung tritt. Allerdings ist das Wort auch nur „*beinahe* faßbar wie ein Ding“, d. h. die Sprache suggeriert lediglich Unmittelbarkeit der Erfahrung und den Eindruck, „wie wenn das tausendjährige Reich in jedem Augenblick anbrechen könnte.“ Denn natürlich bricht das Tausendjährige Reich nicht an, denn es gelingt Agathe nicht, die Sprache und das Sprechen hinter sich zu lassen. Interessanterweise versucht sie, in einer Art Selbstansprache, d. h. im Medium der Sprache, die Sprachlichkeit hinter sich zu lassen:

„Man muß sich darin [im Tausendjährigen Reich] ganz still betragen“ sagte ihr eine Eingebung. „Man darf keinerlei Verlangen Platz lassen; nicht einmal dem, zu fragen. Auch der Verständigkeit muß man sich entäußern, mit der man Geschäfte besorgt. Man muß seinen Geist aller Werkzeuge berauben, und daran hindern, wie ein Werkzeug zu dienen. Das Wissen ist von ihm abzutun und das Wollen; der Wirklichkeit, und des Begehrens, sich ihr zuzuwenden, muß man sich entschlagen. Ansichhalten muß man, bis Kopf, Herz und Glieder lauter Schweigen sind. Erreicht man so aber die höchste Selbstlosigkeit, dann berühren sich schließlich Außen und Innen, als wäre ein Keil ausgesprungen, der die Welt geteilt hat...!“<sup>64</sup>

In sprachlicher Form also zeichnet Agathe ein Bild des sprachlosen anderen Zustands – die Anführungszeichen der direkten Rede verweisen auf die exponierte und d. h. in diesem Zusammenhang reflexive Sprachlichkeit des Vorgangs. Die sprachliche Beschwörung des Schweigens kann natürlich nicht zum Erfolg führen: „Aber bald erwies es sich als eine ebenso unmögliche Aufgabe, Gedanken, Sinnes- und Willensmeldungen ganz stillzustellen.“<sup>65</sup> Agathe gerät immer mehr auf die Bahnen der Reflexion und erwacht allmählich aus der, wie es im Text heißt, „reglosen Verträumtheit“. <sup>66</sup> Gleichwohl bleibt etwas von dem (sprachlich) erlebten quasi-mystischen Zustand zurück – die Feststellung nämlich, daß sich in ihrem Selbstverhältnis wie in ihrem inneren Verhältnis zu ihrem ungeliebten Mann etwas geändert hat, daß eine Art Gelassenheit eingetreten ist, die im Text nicht unpatetisch als „Umschwung des Lebens“<sup>67</sup> bezeichnet wird. Um dieser ethischen Dimension willen, die nicht nur für die mittelalterlichen Mystiker mit dem Erlebnis der unio mystica verbunden ist,<sup>68</sup> sondern die auch ein wesentliches Anliegen von Musils Roman darstellt, nimmt Musil den ‚anderen Zustand‘ ernst, begreift und

<sup>63</sup> Ebd., S. 1233f.

<sup>64</sup> Ebd., S. 1234.

<sup>65</sup> Ebd.

<sup>66</sup> Ebd., S. 1235.

<sup>67</sup> Ebd.

<sup>68</sup> Vgl. dazu grundlegend Dietmar Mieth: Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler. Untersuchungen zur

gestaltet ihn als ernsthaftes – literarisches – Experiment. Die aufgezeigte, vom Text selbst reflektierte Sprachlichkeit der Erfahrung tut dem nicht Abbruch, ist es doch gerade ein Merkmal der Moderne, daß bei aller Sprachskepsis, die im literarisch-mystischen Diskurs zum produktiven Impuls wird, der Sprache doch auch – im Gegensatz zu postmodernen Denkrichtungen – ein kritisch-konstruktives Potential zuerkannt wird.<sup>69</sup>

Der Rest der Geschichte bzw. des Kapitels ist schnell erzählt und bedarf in diesem Zusammenhang keiner weiteren Detailanalyse. Agathe ist aus ihrem Blütenraum erwacht. Der Erzähler vermerkt, daß „ihre Gedanken zwar noch immer im Bannkreis des Blüten- und Totenzugs“ sind, sich aber nicht mehr „mit ihm“ bewegen, daß sie nun vielmehr „hin und her“<sup>70</sup> denkt, was sie veranlaßt, das Wort an Ulrich zu richten. Es entspinnt sich ein Gespräch, das durchaus noch getragen ist von der vorausgegangenen Stimmung, denn obwohl Agathe und Ulrich die ganz normale Sprache gebrauchen, von der klar ist, daß sie nichts von einem mystischen Erlebnis an sich hat, verstehen sich die Geschwister – man ist versucht zu sagen: ohne Worte, wiewohl sie Worte gebrauchen. Es bedarf „keiner anderen Einleitung“, heißt es im Text, „um ihn [Ulrich] das sagen zu lassen, was auch deren [Agathes] verschwiegenen Gedanken Antwort gab.“<sup>71</sup> Auch an dieser Stelle zeigt sich eine frappierende Nähe zur Struktur des mystischen Denkens bei Meister Eckhart, der gleichfalls ein differenzenthobenes Sprechen praktiziert, ein Sprechen nach der Wende, das getragen ist von der Erfahrung der unio mystica und bei dem genau dieselben Worte jene mystische Erfahrung mitteilen, die sie als Worte der Begriffssprache niemals zu fassen vermögen.<sup>72</sup> Die Geschwister unterhalten sich über zwei Formen des leidenschaftlichen Lebens, und damit ist jenes Thema angeschlagen, das die folgenden Abschnitte bestimmt: das Thema des ‚Gefühls‘. Das Gefühl ist jene Größe, die demjenigen, was im Vorausgegangenen etwas vage als ‚Erfahrung‘ oder ‚Erlebnis‘ bestimmt wird, einen weiteren Namen gibt, den die Geschwister sich bemühen, genauer zu verstehen. ‚Gefühl‘ bezeichnet eine adiskursive, körperhafte Erfahrung, die gleichwohl diskursiv – im Gespräch der Geschwister – verfügbar gemacht wird. Ulrich und Agathe einigen sich darauf, in jedem Gefühl eine sinnliche und eine unsinnliche, eine appetithafte und eine nicht-appetithafte Seite wahrzunehmen, wobei sich das Gespräch wie von selbst nur um die sinnliche Seite zu drehen beginnt, ist sie es doch, die es ermöglicht, das, was ein Gefühl ist oder sein könnte, überhaupt zu denken. „Sie [die appetitive Seite des Gefühls] drängt zum Handeln, zur Bewegung, zum Genuß; durch ihre Wirkung verwandelt sich

<sup>69</sup> Vgl. Pike, Robert Musil (Anm. 33), S. 222, S. 234f.; Schmitz-Ermans, Sprachspiel und „Unsagbares“ (Anm. 41), S. 183.

<sup>70</sup> Musil, Der Mann ohne Eigenschaften (Anm. 19), S. 1235.

<sup>71</sup> Ebd.

<sup>72</sup> Vgl. zur „Theologie jenseits der Wende“ Walter Haug: Das Wort und die Sprache bei Meister Eckhart. In: Ders., Timothy R. Jackson u. Johannes Janota (Hg.): Zur deutschen Literatur und Sprache des 14. Jahrhunderts. Dubliner Colloquium 1981, Heidelberg 1983, S. 25–44, und Hummler, Sprache

das Gefühl in ein Werk, oder auch in eine Idee und Überzeugung, oder in eine Enttäuschung.<sup>73</sup> Die sinnliche Seite des Gefühls, die im folgenden auf den Begriff des ‚Triebes‘ gebracht wird,<sup>74</sup> übersetzt sich in symbolische Formen bzw. – so könnte man interpretieren – überstellt ihren sinnlichen Impuls an die materiale Sinnlichkeit ihrer Entäußerungsformen. Jene der Sprache vorgängige Position, die bei den mittelalterlichen Mystikern der christliche Schöpfergott darstellt, wird in Ulrichs modern-aufgeklärter Befragung auf eine prosaische anthropologische Größe zurückgeführt, allerdings ohne die Absicht, das, was sich für die Geschwister nach dem Erlebten hinter dem Wort des ‚Gefühls‘ verbirgt, szientistisch auf den Punkt bringen zu wollen. Im Gegenteil: Ulrich sucht Belehrung durch die Sprache selbst: Er, liest man im Text, „sprach aber zurückhaltend weiter wie einer, der sich zuerst durch die Worte, die er sucht, selbst belehrt fühlen will.“<sup>75</sup> Dabei fällt ihm auf, daß es ihm nicht gelingt, die unsinnliche Seite des Gefühls in derselben Weise psychologisch und biologisch wie die sinnliche Seite zu zergliedern. Um sich mehr Klarheit zu schaffen, versucht Ulrich, sich denselben Sachverhalt im Bild zweier einander entgegengesetzter Menschentypen zu denken, in Gestalt des Aktivisten, der mit starken Leidenschaften die Welt in Angriff nimmt und sich über alle Hindernisse hinwegsetzt, und in Gestalt des Nihilisten, der „von Gottes Träumen träumt“,<sup>76</sup> wobei die Mittelposition des Realisten, „der weltklar und welttätig sich umtut“,<sup>77</sup> unberücksichtigt bleibt. Ulrich nimmt für sich und Agathe beide Positionen, diejenige des Aktivisten und diejenige des Nihilisten – in wechselnden Phasen – in Anspruch; beide formieren den Mann [und die Frau] „ohne Eigenschaften“. Hier bricht das fragmentarische Kapitel ab – ohne Ergebnis; aber was für ein Ergebnis wäre auch zu erwarten gewesen?

Festzuhalten bleibt, daß die beiden Typen des Aktivisten und des Nihilisten, hinter denen nicht zuletzt die aus der mystischen Tradition vertrauten Lebensformen der „vita activa“ und der „vita contemplativa“<sup>78</sup> vernehmbar werden, auch zweierlei Formen der (sprachlichen) Repräsentation figurieren, wie sie in der vorausgegangenen Textanalyse des ‚anderen Zustands‘ zum Einsatz kamen. In dem Sinne, in dem der Aktivist, den Musil „auch eine Art Gottesträumer“<sup>79</sup> nennt, sich alles im Sturm aneignet und dabei „nichts als ein Vorbeigerauschtsein hinterläßt“,<sup>80</sup> in eben dem Sinne brachte der Versuch, den ‚anderen Zustand‘ zu beschreiben, einen Strom von Bildern hervor, der gleichfalls „nichts“ hinterläßt. Die andere Seite dieses aktivistischen Sprechens ist ihre nihilistische träumerische Seite – der „realistische“ Mittelweg der Alltagskommunikation steht außer Frage.

<sup>73</sup> Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften* (Anm. 19), S. 1236.

<sup>74</sup> Vgl. ebd., S. 1237.

<sup>75</sup> Ebd.

<sup>76</sup> Ebd., S. 1239.

<sup>77</sup> Ebd.

<sup>78</sup> Vgl. ebd.; vgl. Mieth, *Die Einheit von vita activa und vita contemplativa* (Anm. 68).

<sup>79</sup> Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften* (Anm. 19), S. 1239.

<sup>80</sup> Ebd.

Die Analyse des Kapitels ‚Atemzüge eines Sommertags‘ hat auffallende Entsprechungen zwischen der mystischen Denkstruktur und der literarischen Inszenierung des ‚anderen Zustands‘ gezeigt. Während jedoch bei den christlichen Mystikern Gott Ziel- und Angelpunkt ihrer diskursiven Anstrengung bleibt, fällt das Wort ‚Gott‘ bei Musil nur beiläufig, zitierend und gewissermaßen versuchsweise, ja, ‚Gott‘ scheint gleichsam zufälliger Name oder vielleicht auch dichterisches Bild für eine logische Irreduzibilität menschlicher Selbstbegründung zu sein, in der die Modalitäten von Erfahrung und Erkenntnis kollabieren und die der Sprache bedarf, um ihrer selbst ansichtig werden zu können. Daß dies notwendig die extrem modulationsfähige, alles und nichts umgreifende, jedenfalls nicht auf identischen Wortbedeutungen insistierende literarische Sprache sein muß, der die Materialität des Wortes zum Medium von Erkenntnis und Erfahrung wird, wußten bereits die mittelalterlichen Mystiker und Mystikerinnen, deren Texte mit guten Gründen zum Thema nicht nur der Theologie, sondern in vielleicht viel größerem Ausmaß der Literaturgeschichte geworden sind.